

僧稠の心法と僧安道一

田 熊 信 之

はじめに

北齊王朝初代の皇帝・文宣帝高洋に格外の篤敬を受け、懇請されてようやく京都鄴城に至ることになった老沙門僧稠は、帝自らの迎接を受け扶持されて宮室に入り、帝問に「榮華世相不可當保」と説き、戒法を授け四念處法を勧め帝業を教導したとされている。このうち僧稠は、帝勅によって、城西南の地に方法師が創立した雲門寺の重修を進めこの地に住し、また帝室の営造した石窟大寺の主¹に据えられ、僧衆を綱領、教化してその影響を後代に及ぼしている。僧稠は一代の禅匠で、その八十一年に及ぶ生涯が、唐代の道宣の筆によって『續高僧傳』卷第十六の条下に詳しく記述されており、また、晩年を過ごした河南安陽郊外の善應小南海の明眉な故地に、禅観修道を行なった小石窟が遺存している。

高齊の河北は 獨り僧稠を盛んとし、

周氏の關中は 尊びて僧實を登す。

寶重の冠たること まさに澄 安を駕^しき、

神道通ずる所 強禦を制伏す。

……略……

惟れ此の二賢、踵を接し 燈を傳へ
化を流^{ひろ}め 歇むこと靡し。

……略……

屬^{こころ} 菩提達摩なる者あり、

神化 宗に居り 江洛を闡道す。

大乘の壁觀 功業最も高し。

……略……

稠は念慮を懷ひて 清範 崇ぶ可し、

摩は虚宗を法とし 玄旨 幽蹟たり。

崇ぶ可きは則ち 情事 顯はれ易く、

幽蹟たるは則ち^{注1} 理性 通じ難きなり。

と道宣が綴るように、關中の僧實、江洛の菩提達摩と共に特記される僧稠は、皇帝から顯官、僧衆、衆庶に至るまであまねく化導し、その門流の朝代を超える活動の^{注1}もといを築き起こしている。

本稿では、こうした僧稠及びその門流と、それに密切に関ると推測される山東、河北地区の摩崖刻経造顯活動の主導者である僧安道一（壹）の実像の一斑について、僧稠の閱歴やその心法を探りつつ小攷を試みてみたい。

一 僧稠の閲歴

文宣帝から國師大德として最大の崇敬を受けたという禪匠僧稠の閲歴は、僧稠が晩年を過ごした故地に遺存する禪窟内外の彫像、刻經、刻字と共に、唐代京師長安の西明寺に住した沙門釋道宣が綴った詳伝の中から確認することができる。南山律宗を創めた道宣本人は、その師承を京師弘福寺智首↓相州雲門寺智旻↓と遡り直接僧稠に連なる法脈をもっていて、法祖僧稠の伝文を綴る折には、その故地を訪れ荒涼たる現況に生滅の歎きを興しつつ、伝えられた「行圖」^{注2}を閲ていたことをその伝文末尾に書き添えている。いまその伝文、佛陀（跢）禪師、菩提達摩、僧可、僧達について記される「齊鄴西龍山雲門寺釋僧稠傳 八」を一瞥、その概要を摘記することとしたい。伝によれば僧稠は次のような高德の僧であったとされる。

僧稠は昌黎（現河北秦皇島市西南部、渤海に臨む地）を祖籍とした鉅鑊の瘦陶（現河北寧晋西南部、滏陽河中流域の地）に移った孫氏の出自で、生まれながらの性ともちまへの器量は純懿、孝順の者として名を知られ、のち俗書から經、史までの學に通達し、徴^めされて太學の博士となり、古典籍を講解するや世を蓋うほどの名声を博した人物である。仏典を一覽してもすべてを解悟するといったことで、二十八歳の折、郷里鉅鑊の景明寺の僧寔法師のもとに入り出家、のち經論を尋ね學ぶなどして「財法通辯」の五願を發して勵んだ。はじめ佛陀禪師の高足、道房禪師について止觀を學び實踐し、禪法を受けて北の方定州の嘉魚山に遊行するが撰証を得られなかったため、山を出て『涅槃經』を誦読しようとした折、たまたま泰岳から來った一僧に遇って修禪の要旨を示教されこれに従うと心を撰し定を得たという。涅槃聖行四念處法に依りそこで眠夢覺見に至って慾想をも脱^{はな}れるこ

とができたというのである。それより五夏を経て趙州障供山の道明禪師のもとに詣り、十六特勝法の禪法を受け、九旬一食、石上に單敷し昼夜もわかつた専心修行して、撰心入定し得たが、またつねに死想を修し、賊をも教化して肉慾への誘いも退ける定力を得、定より覺めるや情意澄然となつたとされる。そこで少林寺祖師三藏佛陀禪師のもとに詣り、自らの所証を呈すると、師から「自葱嶺已東、禪定之最、汝其人矣。」と感嘆激賞の語をうけ深要を授けられ、嵩岳寺に住するに及んでいる。

この後の僧稠傳には、多数の神異の事迹が記され、例えば、衆僧が訶遣した弊衣挾箒の婦人が神であることを知り、衆僧の行道を加護させるに至らせた経緯や、懷州王屋山に至って修法する折、咆闐する二虎を錫杖で中解させた逸話、また仙經二卷が忽然として床上に在り、稠の胸奥の吐露に須臾にして自失した奇話が語られ、ついで、懷州の馬頭山に移った後のことが記されている。

懷州の馬頭山に移った折に、北魏の孝明帝（元詡）のお召しを受けたが、「普天之下莫非王土、乞在山行道、不夾大道。」と言ひ三たびこれを辞退し帝の許しを得た。そこで帝は供物を送った。また北魏の末帝・孝武（元修）も永熙元年（五三二）にお召しになったが山を出ることがなかったため山中の尚書谷中に禪室を立て徒衆を集めて供養した。これよりのち北の方常山に居を転じたが、定州刺史であつた婁叡や彭城王の高攸等が又默の大冥山に至ることを請うたためその地に帰戒をはじめひらいた。すると奉信者が殷うこととなり燕趙の境の人心を教化することとなった。時に名利に纏わられる者を修善、息心の道に導いている。こうした中に朝代は東魏から北齊へと変わり新王朝が出現するが、初代文宣帝は、僧稠の風徳を久しく耳にしてい、群生教化のために鄴に赴くことを願ひ、

希即荷錫暫遊承明。思欲弘宣至道、濟斯苦壞。至此之日脫須還山。當任東西無所留繫。

と懇請するが、僧稠は、

居山積稔、業濟一生。聞有勅召、絕無承命。

としてこれを辞退し続けた。しかし苦渋の思いの中山闕を出ようとすると、両岫が忽然として驚震し悲切な響声がおこり人畜を駭擾させ禽獸が飛び走ること三日に及び、これに思いを深めつつ、

慕道懷仁、觸類斯在。豈非愛情易守放蕩難持耶。

として、帝に事え帝都に留まることを約さず、帝城漳滏の地に赴くこととなった。この時文宣帝は大いに喜び、躬から城郊まで出向いて僧稠を迎え、扶持しつつ入内させてその教えを聴いた。僧稠はそこで、三界は本もと空なる存在で国土もまたしかり、榮華のこの世の相は常には保ち得ないとの旨を説き、四念處の心法を広説すると、帝は毛を逆立て冷や汗を流す思いで、神の道を受けることとなった。帝の身にする学が周かったために時を経ず深定を体得し以後いよいよ（僧稠の）清誨を承けることとなった。また菩薩戒法を受け、断酒、禁肉、鷹鷂の放捨及び官の畋漁の停止を実行、仁なる国をつくりあげることとなった。天下の屠殺を断ち止め、月六回、年三度の齋戒の実施を民に勅し、官園、私菜での葷辛の栽培をすべて除かせるに至った。僧稠は別日に帝が外護檀越になりたい旨を告げると、菩薩の弘誓は講法を心としており三宝を棟梁として四民を導引すべきである、とこれを固辞したという。

僧稠は禁中に留まること四十余日、日々明誨を垂説したが帝はこれを奉じ失なうことがなかった。僧稠は道化をあまねくすべきことを思い辞して本住に帰ろうとしたところ、帝は諸謁が或いは困難となるとして天保三年

に勅命を下し、鄴城西南八十里の龍山の陽に精舎を構営しそこを雲門寺と名づけそこに居らしめた。また石窟大寺主を兼ねさせ、二寺の綱位に任じた。教練する僧衆は千にもなろうとする数であった。帝は国内の諸州に勅して別に禅肆を置き念慧達解の者に（禅を）教えさせた。帝は国儲を三分し、国家、自用、三宝用とその各々を充てたためこの上ない仏化の隆盛がもたらされた。帝は年ごとに勅をもって銭絹被褥を送り寺中に庫を置きそれらを貯えさせたが、僧稠は「仏法の要務の志は修心に在る。財利は俗事を動かし道化に乖くことになる。」と書を致してこれを返戻したという。

帝は侍御徐子才や崔思和等に勅し諸葉餌を送り、僧の疾苦を見る時は常に羽衛をひきいて幸観するほどであったが、僧稠は小房に居り帝を迎送することは行なわなかった。弟子がこれを諫めると賓頭盧尊者の故事（王を迎えること七歩、しかしその後七年で王は国を失なうこととなった）を告げ、

吾が誠徳の逮ばざること、未だ敢へて自ら歎かず。形相 冀はくは帝に福を獲んことのみ。

とその心意を示した。時に人々は大法を敦く慎み信を人に得ることを賛美した。

こうしたのち、黄門侍郎李獎が諸大徳とともに禅要を出だすことを請うと、僧稠は『止観法』二卷を撰述した。僧稠は北齊乾明元年（五六〇）四月十三日辰時に患悩なく端坐して山寺で卒した。春秋八十有一、法臘五十夏であった。臨終の日には寺に異香が満ち聞ぐ者は神々しさに悚れを抱いた。帝（廢帝高殷）は襄樂王を遣わして慰安、物五百段、千僧の供奉を贈り雲門寺で追福を行なわせた。皇建二年（五六二）五月に至って弟子の曇詢等が奏請して塔を起てた。この折帝（孝昭帝高演）は詔を下し大禅師を追悼、起塔の由来を記し、千僧の齋をたて物千段を贈ったという。また芳

迹を標樹しこれを後代に示すため、右僕射の魏收に勅して碑文を製らせた。僧稠の遷化には哀慟者が後を断たず哭声が流川の如くどよもし続き、また白鳥数百が火化の煙上に徘徊し哀切に悲鳴してしばらくして飛び逝った。そうして寺の西北に塙塔を建てたが、つねに靈景、異香があり道俗に応じていることであった。

道宣の記す伝文には、このち僧稠の仏家への奉信以来の数条の事迹、神異、靈驗が綴られるが、讒誣による文宣帝の大怒が僧稠の知力によって霧消し、帝自らの好殺の性の由来があかされたこと、天保十年三月の下問に帝と己れの命寿への解悟が語られたことなどが並べられ、伝末に至って以降の寺宇の変遷が神異まじりに次のように述べられている。

寺宇僧供勞賜優渥。齊滅周廢、以寺賜大夫柳務文。文又令其親辛儉守、當將家人住、有神怒曰、何敢凌犯須陀洹寺。而儉未幾便卒。隋初興復奄同初構。六時禮懺、若聲震寓。大業之末賊所盤營、房宇孑遺、餘皆焚蕩。^{注3}

二 僧稠の門流

では僧稠の薫育した僧徒の二、三を『續高僧傳』及び刻石資料等から徴しておくことにしよう。

○釋曇詢（『續高僧傳』卷第十六 習禪初「隋懷州柏尖山寺釋曇詢」）^{注4}

弘農華陰の楊氏の出自。二十二の折白鹿山北霖落泉寺に遊び曇准禪師に逢って剃髪、のち受具。自宗稟心學を攝め戒律を円備し法華を誦すなどして行道。僧稠の教えを受けその高足となっている。この曇詢は僧稠の遷化後、起塔を奏請して実施した弟子として道宣が特記していて、その伝中には、師僧僧稠と同じ二虎の相闘を錫を執って分かった逸聞が記されている。同学の智舜伝の中には、「念定を同修すること四年を経」

と書かれている。曇詢は隋の開皇末年、懷州の柏尖山寺において八十五才で卒し法臘は五十年であった、という。

○釋智舜（『續高僧傳』卷第十七 習禪篇之二「隋趙郡障洪山釋智舜」）^{注5}

趙州大陸の孟氏の出自、少くして書生となり古籍に博通し、工書、善説、庠序での活躍をしたが年二十餘で出家、雲門寺の僧稠公に師事しち白鹿山に居ること十年、曇詢と念定を四年にわたり同修した。その後北遊、贊皇の許亭山に結業、ここで修道した。「性少貪悩、手不執財。每見貪飯、淚垂盈面、或解衣以給、或割口以施。」という。仁壽四年（六〇四）正月二十日七十一歳で元氏縣屈嶺の禪坊で卒しこの山側に葬られたが、のち舜を慕う房氏縣界嶂洪の山民がその屍柩を掘り出し巖中に瘞め、三年の後にこれを化火、崖上に白塔を建て舍利を収めたとされる。智舜は、「轉讀藏經凡得四遍。左手執卷、右手執燭、十宿五宿、目不曾斂。」という勉強ぶりで、「佛名贊德、誦閱如流、昏晝六時禮懺」の実修を通した生涯であったと記されている。

○僧纖（河南安陽善應小南海石窟中窟外壁題刻）^{注6}

この僧については僧稠ゆかりの禪窟の壁面に「雲門寺僧纖書」と名を留めるのみであり、僧伝とその他の資料にその閲歴に関する記事を徴し得ないが、僧稠の直弟子の有力者と見られる。

○僧賢（河南安陽善應小南海石窟中窟外壁題刻、『續高僧傳』卷第二十（二十五）習禪六「衛州霖落泉寺釋僧倫」、「大齊故昭玄沙門大統僧賢墓銘」）^{注7}

この僧についても、旧来僧稠禪觀実修の故迹小南海石窟中窟の外壁上の題刻と『續高僧傳』中の釋僧倫の伝文中にわずかにその名を徴するのみであったが、二〇〇七年、墓誌の出土を見て、その閲歴を確認し得るようになった。詳細は既刊の拙文に譲るが、雲門寺の沙門統を経て、当

時の昭玄曹の長、沙門大統にまで至った禅匠で、北齊中後期の仏教界で重きをなしていた傑僧である。山西の桑乾郡桑乾郷の張氏の出自で、夙く才学を發揮し仏門に投り出家、年二十九で内起居、法集を勅修するなどして頭角をあらわし、沙門統、沙門大統に任ぜられ官大寺の總持、興聖の二寺の寺主となり教法を転ずる中、武平元年（五七〇）二月五日に遷化、鄴西の野馬崗東北二里の地に瘞葬されたことが判明している。因みに釋僧倫傳中の文を添記しておくことにしよう。この記事には年次、事迹伝承の誤りがあること墓誌銘がこれを証している。

齊武平九年、與父至雲門寺僧賢統帥、珉禪師所、受法出家。……略……周武平齊時年十六、與賢統等流離西東、學四念處、誦法華經。至開皇初興佛法。雲門受具、時二十三。

○僧旻（『續高僧傳』卷第二十一 明律下「唐京師弘福寺釋智首」^{注8}）

この僧の詳伝も不明であるが、道宣の師である智首律師の伝中に、初投相州雲門寺智旻而出家焉。旻亦禪府龍驤、心學翹望。即稠公之神足也。

と見えることから、僧稠の直弟子であったことが確認できる。なお衛州霖落泉寺釋僧倫が師事した珉禪師はこの僧の訛傳である可能性があるように推想される。

○法勲（河南安陽天禧鎮永慶寺現存「法勲法師塔銘」^{注9}）

河南の南陽白水から河東伊氏縣に移った張氏の出自で、河北の鉅鹿の景明寺で出家、理もて七支を御し、禅を拊^すめて智を照し、その才幹をたかめ大寧二年（五六二）正月五日、六十九臘で雲門寺に薨じたと記されている。世寿の記載はなく直接的に僧稠との関りは記されていないが、寺主であった僧稠が遷化した（乾明元年（五六〇）四月十三日遷化）翌々

年に高齡で薨じているところからすれば直門の弟子と見て誤りはないと思われる。

○僧邕（『續高僧傳』卷第十九 習禪四「唐京師化度寺釋僧邕」、「化度寺故僧邕禪師舍利塔銘」^{注10}）

山西太原介休の郭氏の出自。十三歳、親に違いて仏道に入るべく鄴西の雲門寺で僧稠に師事して出家した。「禪慧通靈、戒行標異」の僧邕に僧稠は禅法を授けた。数日を経て僧邕が僧稠のもとに至ると、僧稠は僧邕を撫で慈しんで門人らに向かい「五停四念、將盡此生矣。」といったという。そこで僧邕は林慮山中に往き、定門に栖託したが、末法の世となった周武平齊の折、難を避けて白鹿山の深森の下に入り行道を続けた。のち隋の開皇の世に復仏となっても、僧邕は遯世幽居していた。これを知った旧知の信行禪師が、使を遣り、

修道立行、宜以濟度爲先。獨善其身、非所聞也。宜盡弘益之方、照示流俗。

と告げたところ、ようやく山を出で行をともし、正節を同修することとなったと記されている。貞觀五年（六三一）十一月十六日、世寿八十九で化度寺に遷化、遺命により終南山に靈魄を奉じ、門徒はその遺骨を収めて信行禪師の塔の左に起塔している。

僧稠の伝文をはじめこれらの禅匠の記述の中には、仏家道宣の祖流先師等への称揚の氣象を含むところがないとは言えず、そうした部分は語文を減却して読むべきであろうが、僧稠の門に育ったこれらの諸匠は、各々の時、処、位に従って、四念處、十六特勝法にはじまる、僧稠が身現した神異、靈驗をもつ心法を敷衍、実践し、衆苦濟度を進めていたものと見られる。

三 僧稠の心法―『續高僧傳』から

ここで僧稠の心法を省察してみることしよう。

先づ僧稠は、出自地鉅鹿の景明寺で僧寔法師のもとに出家したのち、經論を学び、ついで佛（跋）陀禪師の神足・道房禪師の教化に従い止觀を受け行じたと記されるように、止觀の心法を学んだと見られる。この止觀の内容については伝中に詳説がないが、後続の文に「歛念之を久しうす」とあるように念慮を斂め止め妄念を止息させる一法で、隋の淨影寺慧遠の著『大乘義章』卷第十に説く「守心住緣、離於散動。」「止心不亂」「觀達」(觀智遠達)の法と見られる。^{注11}僧稠の心法を伝録すると推測される敦煌文献「稠禪師意」(大乘安心入道之法)(後述)^{注12}中の「頓止諸緣、妄想永息」の心の攝法、乃至同「大乘心行論」(後述)中の「除意地攀緣心」「守心為本、心無攀緣」の行法の一であろう。

この後、僧稠はこの止觀の心法を定州の嘉魚山中で行なうがその効果が得られない。そこで僧稠は山を出で『涅槃經』を誦持しようとするがその折泰岳からやって来た一僧に遇って、「修禪は慎しみて他志無く行なうこと(が肝要)で、一切の生きとし生けるものは初地の味禪があるゆえ、必ず繫縁することが必要である。願いもとめて遂げられぬということはない。」との導きをうけ、これに従って執着の払除が肝要であることを覺り行を進めると心を撰め果然として定を得たという。『涅槃經』聖行品の(さとりへの聖らかな行法である)四念處法に依るべきことを知ると、眠夢、覺見に至っても慾想が無くなったというのである。

こうした四念處法については、肉体の不淨、感受作用からの苦、思考作用からの苦、存在への執着の各々の打破をすすめるもので、身、受、心、

法の各念處を觀察して、常、楽、我、淨の感受を智慧の力により破却するものとされる。因みに、『大般涅槃經』卷第十一「聖行品第七之四」では、分別真諦について文殊師利が佛陀と問答する中にその語が示されている。^{注13}

また同經卷第三十「師子吼菩薩品第十一之四」には、師子吼に対しての説示として「無住」の顯在行としての四念處の内容が詳述されており、そこには常楽我淨そのものを真実とする絶対肯定の觀法が語られている。

僧稠はこの心法を行ずること五夏ののち、趙州障供山の道明禪師のもとに詣り十六特勝法を受け、節食鞭心、九旬一食で昼夜を別たず勉強したという。この十六特勝法は、淨影寺慧遠の『大乘義章』卷第十六に四念處に配して語解されているように五停心攝法のこと、すなわち境界の不淨なる相を觀じ貪欲を停止することからはじまり氣息の出入を媒に念念生滅する実態を觀じ、無常、空性を体得するまでに至る五種の觀法とされる。僧稠はこうした中に死想をも修し、危害災厄の防遏、慾情の停止、鎮靜化を果たし、少林寺三藏佛陀禪師から賞讃されて仏法の深要を伝授されている。

こうして見ると僧稠の心法は自らの得道解悟を目指すのみの小乗系の階次的漸進的禪法に従ったものであるかのように觀察されるが、僧稠自身が、諸法師並紹繼四依、弘通三藏、使夫群有識邪正、達幽微、……略……皆禪業初宗、趣理之弘教、歸信之漸發。蒙斯人、……

と述べる通り、自らを媒にして弘く群有各々の覺醒、濟度への道筋を顯在化してゆこうとする心法でもあったと見られる。こうした僧稠の心法の具体的様子については、柳田聖山氏が「ダルマ禪とその背景」、「初期禪宗と止觀思想」(柳田聖山集第一卷『禪仏教の研究』法藏館 一九九九・一一)等で小乗系とする見解を、また沖本克己氏が「僧稠について」(『仏教研究の諸問題』山喜房仏書林 一九八七・四)で、伝統的小乗禪觀とともにそれに

もとどまらぬ禪觀を修していたものとする論攷を示している。そしてまたその実修、行道については、その現場であった小南海石窟中窟の構造と内外壁上の彫像や刻字にもとづき、内奥に潜む滅罪の思想と救済の実現に向けての実践行、成仏への速修の消息の解析を進めた稲本泰生氏の詳攷がある。^{注15} 僧稠の実践した行道は、懺悔と禪觀、礼仏行が重ねられたものであり、そのもとには、濁する紊亂熾烈な世相と政情、狂気に満ちる王侯貴顕の挙動を睹る現実を背景に、末法を覚取した透徹した眼があり、自己自身を含めて、衆庶、王侯を救済しようとする確乎とした志向があったようである。殺父の重罪を背負う阿闍世王のごとき者、また、永却済度不能とされていた一闡提が、懺悔と発心、念仏と礼懺の途筋の中からこそ救済される、とする諸經、殊に『大般涅槃經』『觀無量壽經』を依用する僧稠の心法、行道は、浩然としたものであったように思われる。因みに、こうした当代の心法、禪觀、念仏、礼懺が、石窟寺院の主尊、毘盧舍那佛の坐形を、旧来の吉祥坐とは異なった降魔坐の定形にしているように推測される。

四 僧稠の心法―敦煌文書から

さて、こうした僧稠の心法、行道は、前述の門流の叡僧らによってひろく後代へと伝えられ、并せて菩提達摩の系流の中にもとり込められて行ったようであり、大通神秀の北宗禪の流れを承ける者が書き残したと考証される僧稠の名を冠した遺文が確認される。この遺文は長巻の敦煌文書P.三五五九及びP.三六六四後半に抄写されるものであるが、P.三五五九は神田喜一郎氏がパリで確認し、自編著『敦煌秘籍留真』（昭和十三年）に写真を収め論考を発表したことから知られるようになったもので、のち柳田聖山氏が「傳法寶紀とその作者―ペリオ三五五九號文書をめぐる北宗禪研究資料

記」と題した論考^{注16}を発表しこれを紹介している。P.三六六四については神田氏が注意を払っていたようであるが、当時の柳田氏の論中には紙背を含めたこのものについての言及は見られない。P.三六六四は現在その書影が^{注17} 公刊されており、敦煌研究院編『敦煌遺書總目索引新編』中の説明によれば、P.三五五九と接合するものであることがわかる。ここでこの文書の概要を示しておこう。

先ず首部である。この部位は上下に断欠、欠損が見られるが標題の一部「圓明論」の文字が残存し、続いて空格二字後にこの論中の各品の名称、「明心色因見品第一」から「明心色□□□第十」までが記され、その各々の本文が鈔書されている。これらの本文について、柳田氏は、如來藏思想に関するもので特に北宗系の人の作品のようである、と評している。なおこの本文はどのような理由があったのか第八にあたる「□□妄相品第八」の全体が脱写されている。

これに続いて、「佛教論釋」、ついで蘄州忍和上の最上乘論を述べる「導凡聖悟解脫宗脩心要論」が抄写され、その附記に秀和上ほかの釈僧の伝承句文、觀心の法を述べる文が記されている。柳田氏は、これらの中に極めて漸次的な内容的な内容が見られることを指摘し、「寧ろ何等か小乗的禪法に本づくものかも知れぬが」とし、後続の問答や韻文などを通覽、「看心看淨」と評される神秀禪の、より一層具體的な側面を示している様である。」と解説している。

こののち文書には京兆杜融字方明撰になる「傳法寶記并序」及び同本文の「七祖一卷」（末尾に「大通和上塔文」（通は秀の誤記と見られる）を写記）が連書され、さらに「先德集於雙峯山塔各談玄理」と題した北宗禪の祖系諸師にあてた馬鳴菩薩以下秀禪師までの十二人の先德の句語が列記されて

禪釋附卷

因六業安心入道之法如何
答曰欲順大
乘之道先當安其心之定一切不安莫若安心云者顧山諸
師要想未思投機身心匪整其懷不穩而照起作恒寂靜、
動靜皆齊於無為爲妙何、此者一切外緣舍世忘相非生
滅一由自心若能无心於法中元都便无跡无解目體无跡名
爲解明脫覺稱之爲道又復是非之幾出日妄想若自心
不能離塵是非若能所供三財諸相坦然、諸法皆放乃哉心中
如恆然无迹進以此法與眾非止情兩斷者是故前該聖者實
意取出之主空則歸心完全有同不得胡歇散遊逸今這法不可執亦
可惡自知養慧惠通達有德實成身之心自捐、无念非是
不肖之人所能堪受要托重人乃能備耳可見也退聽不聞內
和即諸法滅并發露汰后能行此觀者解同虛忘名无恙三昧无心
入名三昧、捨言不起是不思議三昧不從縁取名法住持
問曰云何名禪
答曰禪者之意由坐得定故名名禪。問曰禪
名之者心守定
答曰始初學之心有心定。問曰心无形狀
云何者攝
答曰心如風形无物事中心亦无踪物事如攝心
无踪即在名定。問曰五五大境現前乃名之收摄見色心
眼見境本何名定
答曰見境界上心物物事俱亡風息而境安
心中接滅在心境俱減不自知寂之。問曰既无二境同處至荷攝持
各宜顯无形布有大陀足事理法今稱心體中之事豈再具乎
西非莫非抑非耶非應非斯三部式三摩手捨執帶中法
夫安心者要須常見本身清淨心不可不見如是亦可見如是不可見
心常現前顯本親希希无物可得但无一物可得乃至計
相凡不可可得難方許相登立不可得知如是行真示明了不邪
一切恭敬我而不信是心從初發心乃至成化不離此行修善漸
寔廣漸、易民畢竟虚空雖任主尊具七度行一切實常不論
生心不變斷除教義漸、悟解中更該誦大乘經曲心心相應
者就該誦經時上頂一對強佐解解漸、自然洞生佛法諸
上來兼了、分明見心如是思非凡眼不見非凡人所及飲水
冷暖自知
无力叙河他 詎能表大衆 不習乘法
何能樂法矣 係二樂法 方能博大愛 无信論大衆 寧
而勿食 且乞訪善報 字讀仙書半 堂集揚利物 現在各大衆
三字懺心戒經 无碍試開翻大成 智任 日證至今及
是定力一心生 氏万倦 統諸錄 北莊中 莫世他
畢頃直 誠意多 苦相逼

圖版 1 敦煌文獻 P. 3664 部分（據『敦煌寶藏』法國國家圖書館所藏「稠禪師意」大乘安心入道之法（上）、「大乘心行論」部分（下））

いる。そしてその後続部に「稠禪師意」と題した「大乘安心入道之法」についての問答が写出されている。なお、「稠禪師意」の文字はP.三六六四の書影（上掲図版1上参照）からすれば明らかに問答文の表題と見られ、「意」は「本意」「意趣」、先出の「傳」と同じく本旨を伝え示すもの、との内容を表わすものと理解される。原文を以下に引く。（／は改行部を示す。）

稠禪師意問大乘安心、入道之法云何

答曰欲脩大／乘之道、先當安心、凡安心之法、一切不安、名真安心、言安者頓止諸／緣、妄想永息、放捨身心、虛罄其懷、不緣而照、起作恒寂、種々／動靜音聲判、莫嫌為妨、何以然者、一切外緣、各無定相、是非生／滅、一由自心、若能无心、於法即无障礙、无縛无解、自體无縛、名／為解脫无碍、稱之為道、又復是非之見、出自妄想、若自心／不心、誰嫌是非、若能所俱亡、則諸相恒寂、以諸法等故、万惑皆如／如理、真照无法、非道此法、秘要非近情所側、行者若欲開讀、暫看實／意、莫取文字、還自縮心、无令有鬧、不得調戲、散心放逸、大道法不可輕示、尔／可默心、自知以養神志、溫道育德、資成法身、三空自調、以无惠命、非是／不肖之人、而能堪受要福、

重人乃能脩耳、内視不已見、返聴不我聞、乃／知一切諸法滅、非智緣滅。若能行此觀者、體同虛空、名无邊三昧、无心／入名大寂三昧、諸量不起、是不思議三昧、不從緣變、名法住三昧。／問曰云何名禪 答曰禪者定也、由坐得定、故名為禪 問曰禪／名定者、心定身定 答曰結跏身定、攝心心定 問曰心无形狀／云何看攝 答曰如風形、无、動物即知、心亦无形、緣物即知、攝心／无緣、即名為定 問曰五亭十八境、見物乃名為定、眼須見色、心／須見境、云何名定 答曰見境即生心、動物即風起。風息即境安／心息即境滅、若心境俱滅、即自然寂定 問曰既无心境同虛空、云何脩行／答曰心雖无形、而有大有、是即聖法、今稱心體、即定即聖、即真即／正、非業非惱、非邪非惡、即断三鄣、即成三學、即捨凡法、即聖法。／夫安心者、要須常見本清淨心、亦不可見、如是不可見。如是不可見、／心常須現前、雖常現前、而一物可得。非但无一物可得、乃至少許／相見、亦不可得、雖少許相見、亦不可得。如是行處、分明了、不被／一切言教惑乱、而不捨是心、從初發心、乃至成仏、不離此行、唯當漸々／寬廣、漸々易成、畢竟歸空、雖作事業、具六度行、一切業常不捨／是心不覺、漸々除疑惑。漸々悟解、即須讀誦大乘經典。与心相應／者、雖讀誦經時、亦不須分別、強作解釋。漸々自當洞達、一切法、諸／上来雖言了、分明見心、如是見心非眼所見、亦非凡夫所見、如人飲水／冷暖自知 无力飲河池 詎能吞大聚 不習二乘法。／何能學大乘 光信二乘法 方能信大乘 无信誦大乘 空言／无所益 具足諸善根 守護慈悲 常樂攝利物 是名為大乘。／三字觀出仏藏經 无心識 制六賊 知已作 自證息 本无有／是定力 一心生 成万億 絶諸緣 仏在即 莫曲他。／身須直 諂意多 若相逼

この「大乘安心入道之法」について柳田氏は、

この一段の中心とみられる安心の説は特に注目すべきで、「凡安心之法、一切不安、名眞安心、言安者、頓止諸縁云云」と言ひ、「安心者、要須常見本清淨心」と主張するあたり、中々するどく大乘安心の極所についている様に思われる。

と述べ、菩提達摩の安心の説、「如是安心、如是發行、如是順物、如是方便、此大乘安心之法、……如是安心者、壁觀云云」を引き、また道信の「入道安心要方便法門」等に言及して、「前記の先德集於雙峯山塔各談玄理云云に、この問答と説法が内容的に連關するものと見るならば、この安心説は當然雙峯の遺響を伝えるものと見ねばならぬであろう。」、と説き、此の説法の後で二乘法を習うことをすすめていることに注意し、就中「種種動靜音聲刺、莫嫌爲妨」との一句に積極的に小乗系の禅法をとり入れたものと見て、その特質を解示している。^{注18} 柳田氏はこの遺文を雙峯の遺響を伝えるものとするのであるが、これは道信、弘忍の法流、雙峯山の東山法門に収斂された僧稠由来の心法の一部を示すものと見た方が良いように思われるのは、後述の北齊中末期の山東等の刻経活動の主導者、すなわち僧稠或はその直門の顕僧と密接にかかわると推察される僧安道一の顕彰の碑銘中にこの安心説が確認されるからである。なお冉雲華氏は「稠禪師意」的研究^{注19}中で文中に道教特有の名詞（術語）である「内視」「返聴」などが見られることから、文の作者が道教文献に熟知していることを推察している。さて、P.三六六四にはこの「稠禪師意」の「大乘安心入道之法」の問答の後に、治病のための薬品調合に擬えられた習禅の心得とその効用を説く通俗的諸諺表現の「稠禪師藥方」及稠禪師の著とするやや長文の「大乘心行論」、また寂和上偈及び姚和上金剛五禮の口誦句が連写されている。そ

してP.三六六四の最末には、玄奘三藏新譯の『般若經』にもとづいた經句語の注解「大般若關」が摘録されている。

なお、これらの長卷子抄本の背面には、天寶十載の紀年をもつ「敦煌縣差科簿」及び天寶十二載の紀年を残す「敦煌郡倉賬目」が記されている。

この文書中には方角の縣、郡印の捺押も見られるためそれらが公文書であることがわかる。おそらく本来はこちらの面が正面でこの紙背を利用して「圓明論」以下のものが抄写されたのではあるまいか。「圓明論」以下のものの抄写年代は天寶十二載以降の玄宗朝の一時と想像される。

柳田氏は、「稠禪師藥方」及び「大乘心行論」は著しく大乘的であるため、「むしろ僧稠その人の著作というよりは、……後人たちの僧稠觀の所産とみるべきであろう。」と述べている。^{注20} もちろん「藥方」に擬えて禪觀を説くなどの諧謔表現を僧稠がしていたことは想像し難いところではあるが、「大乘心行論」そのものすべてを後人の作で仮託物であるとするにはなおさらに詳密な論究が必要となるもののように思われる。

「大乘心行論」は、「心外無法」、「一切是心」、「心中具万行、覽万行在一心」を説き、看心をすすめて五逆顛倒が心から起こることを示し、十惡を除く菩薩の心行を勧めたもので、「心性常淨、猶如虚空」のもとに、入理と起用の二門を分け、「心不起心不動」の一相法門に入ることを説き、苦受、樂受、不樂受の三受を超え、事理無取（檀波羅蜜）、不染五欲（戸波羅蜜）、我所性空（屬提波羅蜜）、自心不可得（毗梨耶波羅蜜）、心境不二（禪波羅蜜）、无无邊住處（般若波羅蜜）の六度行をすすめている。文中『持心經』、『思益經』、『維摩經』の引文が見られる。因みにこれらの六度すなわち六波羅蜜の用語は、河北、山東の刻經に常用されている。

ところで、菩提達摩の禪法をその弟子曇林が筆受したとされる「二入四

行論」の写本である敦煌本（北京本宿九九号、S.二七一五、P.二九二三）には末尾に古往の禪匠の句語が連写されているが、そのうちその中半部には二十六名の禪匠の語が留められている。これらのうち八名は禪籍『宗鏡錄』卷第九十七にもその語が引かれており、その中の可禪師（惠可）、顯禪師（荊州顯）、藏禪師（舒州法藏）、三藏法師（菩提達摩）、忍禪師（弘忍）、朗禪師（黃梅朗）以外はすべて禪籍、僧伝に記録を欠いているとして、また安禪師が『楞伽人法志』（本書は『楞伽師資記』^{新脩大藏經}第八十五冊 No.二八三九）に断片的に抄記されている）に嵩山老安、『歷代法寶記』^{新脩大藏經}第五十冊 No.二〇五五）に老安師と記されていることを一覧表中に示している。この安禪師（嵩山老安、老安師）については、『楞伽師資記』中の弘忍伝、神秀伝条にもその名が見え、弘忍門資で洛州嵩山會善寺に住した老安であり、神秀、玄奘と共に則天武后、應天神龍皇帝、太上皇の国師となった僧であったことがわかる。また不明とされている、この安禪師に先立って記されている賢禪師は、同書中の普寂伝条及び『無畏三藏記要』^{大正新脩大藏經}第十八冊 No.九一七）、『玄宗朝翻經三藏善無畏贈鴻臚卿行狀』^{大正新脩大藏經}第五十冊 No.二〇五五）に記されている神秀門資で善無畏門人でもあった嵩嶽會善寺の敬賢禪師である可能性が高い。両僧同じく嵩山の會善寺に止住した禪匠ということのようである。なお、賢禪師の名のもとに摘録されている語は、

眼見處即是實際、一切法皆是實際、更覓何物。

というもので、僧稠の名をもって記されている「稠禪師意」や「大乘心行論」の内容に脈絡するところもあるやに見られる。因みに、これらの八名の僧名とその語を引く『宗鏡錄』卷第九十七には、それらの門流とは別な南嶽慧思大和尚の語や、稠禪師の語も引かれている。^{注21} 稠禪師の語は、敦煌

本P.三六六四等に見られる「稠禪師意」と題された「大乘安心入道之法」の問答中の一節である。いまこれを抄記しておくことにする。

一切外縁、名無定相。是非生滅、一由自心。苦自心不心、誰嫌是非。能所俱無、即諸相恒寂。

五 僧安の事迹

北齊代の初中期以降、殊に河清、天統、武平を中心とする年代には、河北、河南の各地及び山東の済、兗、鄆の地では刻経活動が勃然として起っている。現在これに関する活動の痕跡が山巖摩崖、石窟壁上の刻経、刻字として多数確認されている。こうした刻字、刻経には、この造営に関与した僧俗の名と共に紀年が刻まれたものがあり、その実態の一部を把握することができる。刻書の書態及びその抄刻内容等からすれば、その後半の時期の主導者は僧安らであったと推考できる。

さて、河北、河南の刻字、刻経は、北齊期に関しては、已述した僧稠にかかわる小南海石窟中窟の内外壁上の刻字、刻経（題記、佛名等及び班經記、華嚴經偈、大般涅槃經聖行品本文抄刻、同梵行品偈讚、僧賢、僧繼等の手になる大般涅槃經高貴德王品及び一切大衆問乘品の偈句。乾明元年四月以降）が嚆矢と見られ、ついで恐らく僧稠の直弟子僧賢がかかわったであろうと推測される鼓山（北響堂山）山腰の刻経（大般涅槃經師子吼菩薩品 天統二年）、さらに顯官唐邕の發願になる鼓山（北響堂山）南洞外壁の刻経（維摩詰所說經、勝鬘經、佛說字經、彌勒下生成佛經 天統四年（武平三年）をはじめとする十三種に上る諸刻、釜山（南響堂山）石窟第二窟等の刻経、題記、仏名刻字計十種（大方廣佛華嚴經第四く七品節文、文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經下卷抄文、摩訶般若波羅蜜經法尚品、妙法蓮華經化城喻品、同觀世音普門品、大般涅槃

經聖行品無常偈等 天統（武平）及び唐邕が関与したと見られる中皇山の刻経（佛說思益梵天所問經、十地經、十地經論、佛垂般涅槃略說教戒經、佛說盂蘭盆經、深蜜解脫經、妙法蓮華經觀世音普門品節文 天統（承光元年以前））となっていて、武平半ば以降に山東の刻経、刻字を遺した僧安道一らにかかわる刻書が加えられて来る。

山東の地のものは、概観すれば、碑刻を除くと、東平、平陰地区のものから起こされるようであり、齊王朝初から武平末年に及び平齊以後の北周の大象二年頃までに西南部の鄆、徐への地へとひろがりを見せている。この山東地区の刻字、刻経は、河北、河南の地のものと脈略をもつところもあるが、刻書の素材（石質）と志向を違えており、大字、抄文の刻成が概ねとなっている。口誦、礼拝の対象、表幟としての書刻が極立っている。

これらの刻字、刻経の実態については、馬忠理氏、頼非氏、張總氏、桐谷征一氏、坂田玄翔氏及び拙文がある^{注22}ので、ここでは詳述を控えるが、刻経に限り山東地区のものを配列すれば次の通りである。

佛經刻字（含 摘刻語句）と抄刻内容

遺址等	經句等原拠／抄刻内容	譯出者	刻成時期
濟南黃石崖摩崖	大般涅槃經 聖行品 無常偈	北涼曇無讖	東魏（北齊）
同	諸行無常 妙法蓮華經 普門品 自在之業、示現神通力、 發阿耨多羅三藐三菩提。 称名、得解脫、災厄、苦惱	姚秦鳩摩羅什	東魏（北齊）

東平司里山	大般涅槃經 聖行品 無常偈 諸行無常	北涼曇無讖	北齊（皇建五六〇）以前
同	小品般若波羅蜜經 憍陳如品 波羅蜜（明呪）による十善道の成就	姚秦鳩摩羅什	北齊（皇建五六〇）（以前）
同	大般涅槃經 憍陳如品 能断一切諸有、第一義空、觀智	北涼曇無讖	北齊（隋）
平陰洪頂山	文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經、文殊師利所說般若波羅蜜經 三種 智、觀仏、般若波羅蜜 无念无作、一乘	梁扶南三藏曼陀羅仙、同僧伽婆羅	北齊天保（河清）
同	摩訶衍經（摩訶般若波羅蜜經 問乘品） 空	姚秦鳩摩羅什	
同	佛說仁王般若波羅蜜經 受持品 般若波羅蜜	姚秦鳩摩羅什	
同	大集經 海慧菩薩品 六波羅蜜、発阿耨多羅三藐三菩提心、得无生法忍	高齊那連提耶舍	
同	式佛名（維衛佛（安樂佛）過去七佛（未來佛）		

東平海檀寺	妙法蓮華經 觀世音菩薩普門品 自在之業、示現神通力、 発阿耨多羅三藐三菩提。 称名、得解脱、災厄、苦惱	姚秦鳩摩羅什	皇建二年（五六一）一月二三日
泗水天明寺	維摩詰所說經 見阿閼佛品 正觀、无分別、一切言語道断	姚秦鳩摩羅什	皇建二年（五六一）二月二〇日
巨野石佛寺	大方廣華嚴十惡品經 迦葉菩薩品 破齋者墮地獄		河清三年（五六四）七月八日
兗州泗水出土	文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經、文殊師利所說般若波羅蜜經 四種 般若波羅蜜 无念无作、一乘	梁扶南三藏曼陀羅仙、同僧伽婆羅、等	北齊（隋）
同	佛說觀無量壽佛經 引句 四大海水、五須弥山	宋西域三藏量良耶舍	
東平銀山	摩訶般若波羅蜜（般若波羅蜜）		北齊か
新泰徂徠山光化寺	大般若經（大般若波羅蜜經） 空	姚秦鳩摩羅什	武平元年（五七〇）
同 英佛巖	文殊師利所說般若波羅蜜經 般若波羅蜜 无念无作、一乘	梁扶南三藏僧伽婆羅	武平元年（五七〇）

同	同	同	鄒城 尖山	同 妖精洞	同	鄒城嶧山 五華峰	同	汶上 水牛山
文殊般若 (般若)	偈 諸行無常 大般涅槃經 聖行品 無常	思益梵天所問經 六波羅蜜	文殊師利所說般若波羅蜜經 般若波羅蜜 无念无作、 一乘	文殊師利所說般若波羅蜜經 般若波羅蜜 无念无作、 一乘	般若 (般若)	文殊師利所說般若波羅蜜經 般若波羅蜜 无念无作、 一乘	文殊師利所說般若波羅蜜經 (碑) 般若波羅蜜 无念无作、 一乘	文殊師利所說摩訶般若波羅 蜜經(摩崖) 觀佛、智
	北涼曇無讖	姚秦鳩摩羅什	梁扶南三藏僧伽婆羅	梁扶南三藏僧伽婆羅		梁扶南三藏僧伽婆羅	梁扶南三藏僧伽婆羅	梁扶南三藏曇陀羅仙
			武平五年(五 七四)			河清三年(五 六四)?		

同	鄒城 崗山	泰山 經石峪	滕州 龍山	滕州 陶山	鄒城 葛山	鄒城 鐵山	鄒城 陽山
入楞伽經 請佛品 无量自在三昧	佛說觀無量壽佛經 慈悲、八戒	金剛般若波羅蜜經 受持讀誦此功德、罪業消 滅、當得阿耨多羅三藐三 菩提	文殊師利所說般若波羅蜜經 (般若波羅蜜 无念无作、 一乘)	般若波羅蜜 (般若波羅蜜)	維摩詰所說經 見阿閼佛品 正觀、无分別、一切言語 道斷	大方等大集經 海慧菩薩品 調心、觀真実、施、戒、 忍、精進、三昧、智慧 (六波羅蜜)	文殊師利所說般若波羅蜜經 般若波羅蜜 无念无作、 一乘
支 元魏天竺三藏菩提流	宋西域三藏量良耶舍	姚秦鳩摩羅什	梁扶南三藏僧伽婆羅		姚秦鳩摩羅什	高齊那連提耶舍	梁扶南三藏僧伽婆羅
	八〇 大象二年(五				八〇 大象二年(五	北周大象元年 (五七九)	

六 僧安の実像

さて、ここで、山東の刻字、刻経を主導した河南、河北にも足跡を留める僧安についての小述を進めたい。

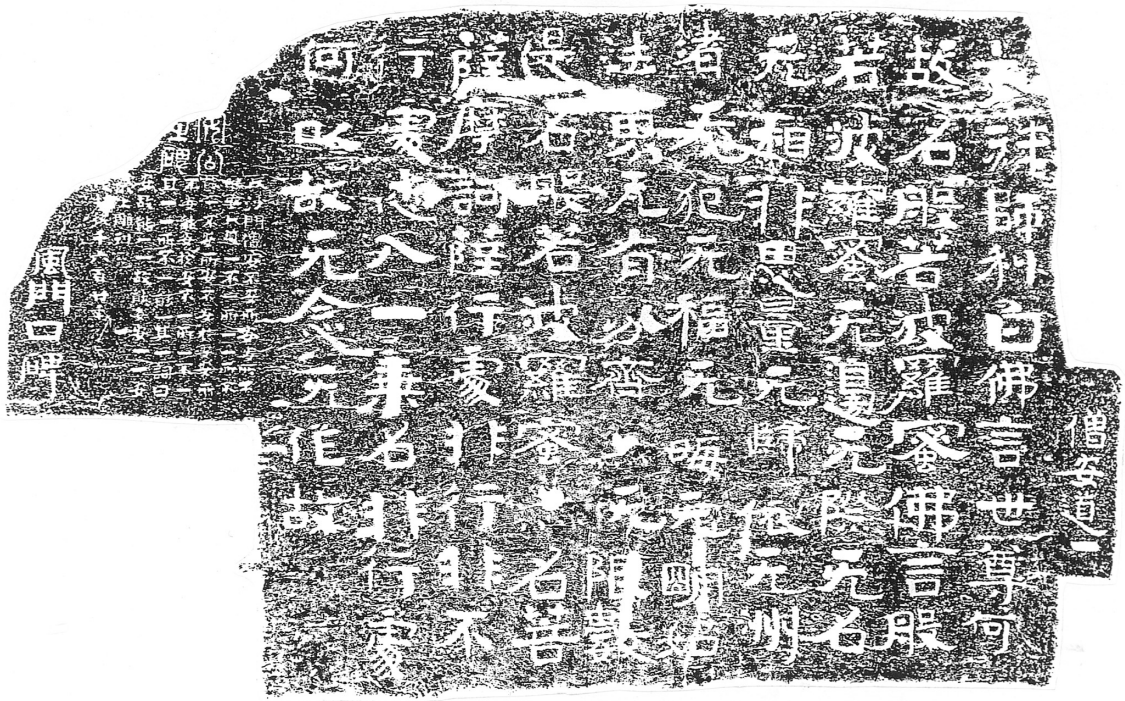
僧安の出自については現在までこれを明証する資料の出現を見ていない。洪頂山北崖の題記に刻まれる「大沙門僧安又名道壹廣大郷^{注23}／見^{注24}里人也」との郷里名を實在のものとして見て、その活動の境域に従い、山東の東平乃至平陰一带を含む鄒魯の某所と推測する説が張偉然氏をはじめとする研究者から出されている。^{注23}しかしながら、この僧安又名道壹（一）の顕彰或いは追慕とも見られる刻書の句文は、溪谷を隔てた洪頂山南崖に刻まれている天竺沙門釋法洪の題記の劈頭、「沙門釋法洪娑婆國土閭浮聚落天竺人也」と同様に、名儀上の表示と理解し得る余地があり、その実態はなお判然としないことである。またその止住所も、鄒城の鐵山摩崖刻経題記中に、



図版2 洪頂山南崖所刻 天竺沙門釋法洪
題記 拓影
(據 坂田玄翔『中国の摩崖刻経』)

「東嶺僧安道壹」と署刻されるのみで、具体的に何処であったのかは未詳のままである。僧安の山東の東平、平陰周辺での刻経活動は、二鼓山周辺から起こされているかのようで、後來巨大化、広大化に向かう刻書の中の二鼓山下の露巖上に刻成された大空王佛の仏号のもとに僧安一の名が見えるのもこの消息であろうかと推考される。洪頂山北崖の題記に「僧安又名道壹」とあるのは、原初の法名「安一」がのちに「安」「道一」と「道」を加えて複称化され、さらに「一」字が靈妙さを表示可能な同義別字の繁形字「壹」字に変えられて行ったことを物語るのではあるまいか。

この僧安道一（壹）については、鄒城の鐵山に遺された同衆の後刻の「石頌」題記には、「大沙門安法師者、道鑒不二、德悟一原」と評述されており、道徳と鑒悟が不二、一原、即ち現身に顕現される風光とそのもとに内在する悟境が眞実から導かれて一如となっている高僧と銘記されている。こうした僧安道一（壹）の風貌については、洪頂山北崖峡間の西面に僧安道一が署刻した佛經『文殊師利所說般若波羅蜜經』（梁扶南三藏僧伽婆羅譯）抄文の左隣に、同衆によって次のような形で書き留められている。この刻字は、僧安道一の署経や刻書の字態に近似するものの、隸味を含みながら規格性が強くやや方直で肥厚、暢達さが欠けており、碑形を意識して鐫刻された「安公」との篆題からしても、この碑銘が僧安道一本人の手にならぬことを窺わすようである。ここで因みに「安公之碑」銘を録記し試訓しておくこととしよう。なお、この鐫刻の地点は風の吹き口との意味で「風門口」と名づけられていたようであり、門関状に巖壁が両立するこの地点の刻書すべてを「風門口碑」と呼んでいたことが「安公之碑」の左隣の刻字で確認される。この刻字は大字であるが筆態が「安公之碑」の文字と等しく同筆と見られる。



図版3 洪頂山北崖 風門口所刻 刻経及び「安公之碑」刻銘 題刻 (據 坂田玄翔『中国の摩崖刻経』)

大沙門僧安、不安所安、安所不

大沙門僧安は、(やすんずるところをやすんぜず)安なる所を安とせず、(やすんぜざるところをやすんず)安ならざる所を安とす。

安。大道一、不一所一、一所不

大道は一なるも、一なる所を一とせず、一なること能はざる所を一とす。

能一。不安所安、不安於安、安所

(やすんずるところをやすんぜざるは)安なる所を安とせざるは、(お)安に安らざればなり。

不安、能安於安。不一所一、不一

(やすんぜざるところをやすんずるは)安ならざる所を安とするは、(お)能く安に安ればなり、一なる所を一とせざるは、其の一を一とせざればなり。

其一。一所不一、能一其一。詞曰、

一ならざる所を一とするは、能く其の一を一とすればなり。詞に曰はく、

安故能一、一故能安、安一一安、

安は故に能く一にして、一は故に能く安なれば、安は一にして(僧安一(僧安道一)は眞境そのもので)一は安なること(眞境を具現する

者は僧安道一であること)、

巖上彫刊。

巖上に彫刊す。

【雙林後千六百廿季。

雙林千六百廿季。

「安公之碑」銘には、格義仏教盛時の流れをひく中に培われて来た思弁的な措辞や論理的な表現が見られるが、敢えて同字を累ね進めるといった表現の傾向は、僧安道一(壹)にかかわる刻経や題記に頻見されるところ

であり、一見言語遊戯に墮すかの観を呈する措辞のもとに、文字を超克しようとする希願が示されるかのである。この碑銘は、讃頌対象沙門の道号に因む「安」「道」「一」の文字を強いて重畳させてその風光を細密に表述したものと考えられる。

初行の「大沙門僧安」の「安」は僧名そのものを示し、この「安」字に因んで安心立命の得悟の実態が、「安」と「不安」の対立概念を基盤に対照的に綴られ、對待超脱の現実昇華の手段が識見否定に繋絡して表現されている。因みに記せば、当時訳出されていた『大般涅槃經』には、

善男子、佛性者、亦色非色、非色非非色、……略……亦一非一、非一非非一、……（師子吼菩薩品）^{注24}

などと否定の論理による真理を表出する方法が用いられており、これらが既成概念の否定による真理当体の説示を行なう老、莊道德の表現と混じってこうした文辞を生み育んでいたものと思われる。

「安公之碑」の銘文は、「安」や「道」「一」に表象される真実世界、俗諦超絶の静寂世界を讃仰するが、しかし、これに停滞することなく举措すべきことも述べている。この銘文の撰者は、固定的に凝滞した場合は悟りも本来のものでなくなるということを、概念の否定、肯定を繰り返す措辞の中で開示しようとしたものと見られる。

ところで、「道」と「一」については、例えば梁劉勰「滅惑論」（梁僧祐撰『弘明集』卷第八 所収）の一節に、

至道宗極、理歸乎一。妙法眞境、本因無二。佛之至也、則空玄無形。而萬象並應、……

但言萬象即生、假名遂立。梵言菩提、漢語曰道、其顯跡也。……^{注25}
と綴られるのを見れば、「一」はすなわち仏道の真境、菩提（悟り）を指

し、「一」と「道」とは同義語であることがわかる。「一」は「道」の形質を示すとも言い得よう。

さらにこの「一」と「道」の術語に関しては、謝鎮之の「重興顧道士書并序」に、

故德總乎道之所一、……略……至矣道之所一者。^{注26}

との表現などが注意される。こうしたことは恐らく古く道家者の流れに培われて来た術語が仏家に援用され、哲理の表現に頻用されたことを証するのであろう。銘文中に見られる「不一」「其一」の語も『莊子』『大宗師』

由来の語、「其一也一、其不一也一。其一與天爲徒、其不一與人爲徒。天與人不相勝也、是之謂眞人。」^{注27}として確認できるところがあり、また長安

沙門釋僧肇の著である『寶藏論』『廣照空有品第一』『本際虛玄品第三』にも守眞抱一、不染外物。清虛太一、其何有元。……湛寂自如、内外不干、

識物不關、各任其一。……

是以一即一切、一切即一。……

夫言一者、對彼異情。異既非異、一亦非一、非一亦不一。假號眞一。^{注28}
などとの類縁表現が検出できる。当時の仏徒、修禪者の思惟世界の表現が老莊玄学とも深くかわりながらあったことを窺わせるようである。

七 僧稠と僧安の安心

さて、ここでさらに「安心立命」の体現者としての僧安、又の名道一（壹）の風光を描写すると見做される碑銘について省察すると、その表現内容の根幹と術語が、諸家に或いは後代の仮託かとも評されている既述した習禪家の心法の要諦を伝える「稠禪師意」の「大乘安心入道之法」に契合していることに驚かされる。いまその一部を引記して試訓しておくこと

としよう。

稠禪師の意。問ふ 大乘安心入道の法は云何？ 答へて曰はく、大

乗の道を修せんと欲せば、先づ當に安心すべし。凡そ安心の法は、一切安んぜざるを眞の安心と名づく。安と言ふは、頓に諸縁を止め、妄想永息し、身心を放捨して、其の懷を虚壑とし、縁せずして照し、起作恒に寂す（ことなり）。種種の動靜音聲の刺も、妨を為すと嫌ふこと莫れ。何を以て然るとなれば、一切の外縁は、各々定相無く、是非生滅は一に自心に由ればなり。若し能く無心なれば、法に於きて即ち鄣碍無きなり。碍無く解無し。自ら縛無きを體するを、名づけて解脱、無碍と為すなり。之を称して道と為すなり。また是非の見、妄想自り出づ。若し自心心とせざれば、誰れか是非を嫌はんや。若し能所俱に亡ずれば、則ち諸相恒に寂たり。……

これ以降「大乘安心入道之法」の文は既掲のように、実意を看ること、文字を取らぬこと、黙心して神意を養い、「溫道育德」すること、この觀を能く行ずれば虚空と同じことを体することになることなど、また問答による禪についての説示、「結跏身定、攝心心定」の禪の本質、「五亭十八境」の説明、「心境俱滅」の寂定世界を述べ、さらに「畢竟歸空」と説き、「雖作事業、具六度行」「讀誦大乘經典」などを説き示している。文中に見える「能」「所」は動作主体と動作客体をいう語詞であるが、この語詞は「安公之碑」銘文中にも頻用されていることである。因みにこれを含む文は、唐杜拙の撰になる『宗鏡錄』卷第九十七にも引かれていることは已述したところである。

僧稠の名を冠して伝えられる語句、文章に随所で契合する僧安道一（壹）にかかわる刻銘は、なおまたこれと溪をはさんで対面する洪頂山南崖に刻

記された「河清三年歲次實沈□□」の紀年をもつ天竺人沙門釋法洪の銘文に類接するところがある。この刻銘は、僧安自身がものしたものと推察されるもので、そこには、「特挺三壑」、「紛綸萬行」、「非定不談」、「非如不説」、「是非兩氓」、「無説無談」、「有無雙亡」などの語が連ねられており、これもまた稠禪師のものと伝えられる語文の内意ときわめて近接しているのである。

末法の中で ―むすびにかえて

「安公之碑」の末行は刻成の紀年であるが、同種の紀年が洪頂山北崖上の特大の佛名刻字、「大空王佛」の左側の題記中にも認められるためこの紀年自体が「釋迦雙林後一千六百廿三年」と見える（この紀年は「安公之碑」の刻成三年後となる）ため、「釋迦雙林」の「釋迦」の語が略されたものであることがわかる。従つてこのものは、釋迦牟尼の般涅槃即ち入滅の時を始点に据えた年限を示すもので、正・像・末の三時の確認の思想、殊にその中の法滅の現実のあらわれるとされる末法の世の到来の意識を背景にして記された紀年であることは明らかであり、本来、「娑羅雙樹林に於ける釋迦牟尼佛の般涅槃の後……（年に當たる）年」とすべき表現が、「雙林涅槃後……年」と節略され、さらに「涅槃」の語をも省除して「雙林後……年」とされたものと見られる。「雙林後」という当時の仏徒僧衆の作り上げた釋迦入滅年次を示す術語は、当時としてはきわめて先鋭的で異様なまでに末法意識を表象するものと言ふことができる。これについては曾て筆者が拙文で考述したところである。^{注29} 当時、僧尼の破戒淫乱と帝王の恣情によって現実にもたらされた仏徒の受難をもとに、『大方等大集經』『月藏分』や『摩訶摩耶經』『佛說法滅盡經』などによる三時の意識や法滅の予

言の感受がおこり、釋尊降誕、入滅以来の時を巡りその像、末入りの年次を算出させた如くで、僧安道一（壹）を含め彼を敬仰する衆徒は、この年次を紀年として巖上に特記、鐫刻していたわけである。因みに、依拠經典によってさまざまに説かれる釋尊降誕年次や三時区分の年限が、入末の年次の理解を複雑化させているが、仮に、北魏延昌四年に生まれ東魏、北齊隋代を生きた南嶽慧思の入末年次を推算して記した「立誓願文」^{注30}を参照すれば、「安公之碑」の「後一千六百廿年」は、北齊天保四年（五五三）癸酉ということになるが、この年次については更に究明すべきところが残されるようである。

末法を深く意識する僧団、大衆のもとで、護法と往生、消除災殃と求得安樂の希願をもって、僧安道一の悟境と為人を称頌すべく「安公之碑」銘文、紀年は堅固不変な磐石に刻まみ込まれた。こうして敬頌された僧安道一は、武平年間に河南、河北に歩みをそめており、鼓山（北響堂山）、釜山（南響堂山）の石窟寺院の窟壁や露巖上に刻字、刻経を遺している。当時、顯官唐邕が王朝の行く末を案じ往生と護法を願って山内に数部の經典の刻出を進めており、またこの刻経を支援していた僧稠、薰陶の弟子達が山内に行道していたようである。昭玄沙門大統となった僧稠の直弟子僧賢はそれらを綱領する沙門であったと見られる。^{注31}そしてこの僧賢の後を承け沙門大統位に就いたのは、釜山南響堂寺第二窟、鼓山水浴寺西窟に題記、彫像を遺した定禪師であった。^{注32}この沙門も僧稠由縁の禅匠であったに違いない。僧安道一はこれらの沙門が活動する場に入り、これらの沙門が法輪を転ずる石窟寺院の内外に刻字、刻経を遺していたのである。恐らく僧安道一自身が國師大德僧稠禪師に繋がる法脈をもっていたゆえに、こうした活動が可能となったのではあるまいか。

本稿は『續高僧傳』及び敦煌新出のP.三六六四の文書を手がかりに、僧稠の閱歴と心法、またその門流を追いつつ、研究諸家があまり注意を払わなかった「安公之碑」銘文等の内容を読み解こうとしたものである。疏略な行文には僧稠、僧安道一間に横たわるものを全面的に揚出し得なかったところがあるが、「安公之碑」銘文等から、僧稠に繋がる僧安道一の法脈の一面を証す緒口を見出し得たように思われる。また「安公之碑」銘文等の解説によって、仮託偽撰説の行なわれている僧稠「大乘安心入道之法」及び「大乘心行論」の論著の内質が古く北齊の時代まで遡り得ることを確認し得たように思われる。^{注33}

注記

- 1 唐道宣撰『續高僧傳』卷第二十 習禪五 卷末論贊（大正新脩大藏經第五十冊）五九六頁中、
- 2 注1書 卷第十六 習禪初 「齊鄴西龍山雲門寺釋僧稠傳八」（大正新脩大藏經第五十冊）五五五頁中、
- 3 注2参照
- 4 注1書 卷第十六 習禪初 「隋懷州柏尖山寺釋曇詢傳二十」（大正新脩大藏經第五十冊）五五九頁上、
- 5 注1書 卷第十七 習禪篇之二 「隋趙郡障洪山釋智舜傳九」（大正新脩大藏經第五十冊）五六九頁下、
- 6 拙文「大齊故昭玄沙門大統僧賢墓銘疏攷」（『学苑』第八三三號 昭和女子大学近代文化研究所 二〇一〇・三）六三～六四頁
- 7 注1書 卷第二十（二十五） 習禪六「衛州霖落泉寺釋僧倫傳十一」（大正新脩大藏經第五十冊）六〇一頁下、注6拙文五四～六七頁

- 8 注1書 卷第二十二 明律下 「唐京師弘福寺釋智首傳一」(『大正藏經』第
五十冊) 六一四頁上
- 9 『安陽縣志』附「金石錄」卷二 七丁～八丁
- 10 注1書 卷第十九 習禪四 「唐京師化度寺釋僧昌傳九」(『大正藏經』第五十
冊) 五八三頁下、神田喜一郎「三階教に關する隋唐の古碑」(『佛教研究』第
三卷第三號)、同「化度寺塔銘に就いて」(『支那學』第二卷第九號)、同「再び
化度寺塔銘に就いて」(『支那學』第二卷第十號)(『神田喜一郎全集』第一卷「東洋
學說林補遺」同朋社出版 一九八七・一 再収)
- 11 遠法師撰『大乘義章』卷第十 (『大正藏經』第四十四冊) 六六五頁下
- 12 後節「四 僧稠の心法——敦煌文書から」七～一頁參照
- 13 北涼曇無讖譯『大般涅槃經』卷第十一「聖行品第七之四」(『大正藏經』第
十二冊) 四四七頁、同卷第三十「師子吼菩薩品第十一之四」(『大正藏經』
第十二冊) 五四六頁中
- 14 注11書 卷第十六 (『大正藏經』第四十四冊) 七七二頁上
- 15 稻本泰生「小南海中窟と僧稠禪師——北齊石窟研究序說——」(『北朝
思想史』法藏館 二〇〇〇・二二七〇～三〇七頁、同氏「小南海中窟と滅罪
の思想——僧稠周辺における実践行と『涅槃經』『觀無量壽經』の解釈を中
心に」(奈良國立博物館紀要『鹿園雜集』第4号 二〇〇三・三) 一～四二頁
- 16 柳田聖山「傳法寶紀とその作者——ペリオ三五九號文書をめぐる北宗禪研究資
料の札記、その一——」(『禪學研究』第53號 禪文化研究所 一九六二・七)
- 17 黃永武編『敦煌寶藏』第一二九冊 伯三六六四號(新文豐出版公司 一九八四)、
五〇六下～五三三頁、(『敦煌吐魯番文獻集成』法藏敦煌西域文獻)「法國國家圖書館藏敦煌
西域文獻25」(上海古籍出版社 二〇〇二・一一二七〇上～二九〇頁下
- 18 注16柳田論文 五七上～五九頁上
- 19 冉雲華「「稠禪師意」的研究」(『敦煌學』第六輯 敦煌史學會 中華民國七十二年
六月) 七一頁
- 20 注16柳田論文 六二頁下
- 21 宋永明智覺撰『宗鏡錄』卷第九十七 (『大正藏經』第四十八冊) 九四一頁
上～下
- 22 次揭論書等參照
- (1) 馬忠理「邯鄲北朝摩佛經時代考」(『北朝摩崖刻經研究』(三) 內蒙古人民出版
社 二〇〇六・七) 二五～七三頁
- (2) 賴非『山東北朝佛教摩崖刻經調查与研究』(科學出版社 二〇〇七・一二)
- (3) 張總「山東摩崖刻經經義內涵索探」(『北朝摩崖刻經研究』(續) 香港天馬圖書
有限公司 二〇〇三・一二) 一～四四頁
- (4) 桐谷征一「北齊大沙門安道壹刻經事迹」(『北朝摩崖刻經研究』(續) 香港天
馬圖書有限公司 二〇〇三・一二) 四五～九一頁
- (5) 坂田玄翔『中國の摩崖刻經』(石刻藝術研究所 二〇〇二・五)
- (6) 拙文「山東平陰東平縣堯見的北朝佛經摩崖について」(『昭和女子大學文化
史研究』第3号 昭和女子大學文化史學會 一九九六・六) 一～三〇頁
- (7) 拙文「山東西部における刻經事業について」(『學苑』第八四五号 昭和女
子大學近代文化研究所 二〇一一・三) 一一～三三頁 等
- 23 張偉然「關於山東北朝摩崖刻經書丹人「僧安道壹」的兩個問題」(『文物』一
九九九・三) 六五～六七頁、同氏「關於「僧安道壹」的再思考」(『北朝摩崖刻
經研究』(三) 內蒙古人民出版社 二〇〇六・七) 七八～八二頁、北島信一「彩色
石壁摩崖刻經論及其年代考」(『北朝摩崖刻經研究』(三) 內蒙古人民出版社 二〇
〇六・七) 二四八～二七九頁 等
- 24 注13書 卷第二十七「師子吼菩薩品第十一之一」(『大正藏經』第十二冊) 五

二六頁上

- 25 梁僧祐撰『弘明集』卷第八（新文豐出版公司 中華民國六十三年） 十二丁裏
- 26 注25書 卷第六（新文豐出版公司 中華民國六十三年） 二十八丁裏
- 27 莊周『莊子』内篇「大宗師第六」（市川安司他『老子莊子上』新釈漢文大系第七卷 明治書院 一九六八・一一 二五二頁）
- 28 釋僧肇撰『寶藏論』「廣照空有品第一」（大正新脩大藏經第四十五冊）一四五頁上、同「本際虛玄品第三」（同書）一四八頁下、
- 29 注22(5)拙文 一七頁下、二二頁上
- 30 南嶽慧思大師撰「南嶽慧思大禪師立誓願文」（大正新脩大藏經第四十六冊）七八六頁中、
- 31 注6拙文 二五、二九頁参照
- 32 注30、及び拙文「鄒山水浴寺東山石窟の銘文について」（『学苑』第七百八十三号 昭和女子大学近代文化研究所 二〇〇七・一）一四二頁、一四八、一四九頁
- 33 僧安道一の行法の根幹が僧稠の心法と密接に關することを推考した本論の末尾に、次のことも付言しておくこととしたい。僧安道一らの依用する仏經は、その遺刻から、涅槃、般若（小品、大品、文殊）、大集、及び維摩、思益と無量壽、入楞伽、金剛般若等の諸經であったことがわかる。そしてこの中で特記されるのは、梁代扶南沙門僧伽婆羅及び同曼陀羅仙譯出の『文殊般若經』（『文殊師利所說般若波羅蜜經』『文殊師利所說摩訶般若波羅蜜經』の重用である。この仏經の抄刻は、僧安道一らの標榜する実修の内実を示すものであるが、そこに主唱されるのは、無常、空觀體認のものと六波羅蜜の奉行と觀仏、礼懺の専修の具体化である。こうした仏經の書刻と護伝の実践による得道、教化の遂行の流れは、北周平齊後更に隋代に至る間に起こった政状の変転と信仰の変容のもとに停断していったようであるが、興味あることに、僧安道一

の祖脈にかかわると見られる僧稠の門流の心法を自家に収接して行く達摩系の禪流に、この『文殊般若經』所説の行法を特崇する禪匠が出現していることである。現在こうした両者の繫絡を分明にする資料は見出すことができないが、いわゆる東山法門の道信とその法嗣弘忍、並びにその門嗣神秀に及ぶ緇流の中にこれに依拠した実修が高称されているのである。『楞伽師資記』（大正新脩大藏經第八十五冊 No.二八三七）に綴られる神秀の伝を見ると、則天大聖皇后の問いに帝師となった彼が答えた「稟蕲州東山法門」「依文殊般若經一行三昧」の語が認められる。この「一行三昧」の内容が同書の道信の条下（二二八六頁下）の「要依楞伽經、諸佛心第一」の句後に、「又依文殊（所）說般若經、一行三昧、即念佛心是佛、妄念是凡夫」と記され、ついでやや長文の曼陀羅仙譯『文殊般若經』のこれに關した詳説を節引しつつ、「法界一相、繫緣法界」の実態、「不退不壞」「無礙無相」の真実を顕在化する專行であるとして説かれていて、「應處空閑、捨諸亂意、不取相貌、繫心一佛、專稱名字、隨佛方便所、端身正向、能於一佛、念念相續」する中に具体化されるもの、と記されている。一切法悉是佛法、一切衆生悉有佛性を現身心に顯出すること、すなわち「身心方寸は舉足下足に常に道場であり、施爲舉動は皆これ菩提であって、端坐して實相を念じ念佛することが懺悔、解脱を果たすことである。」というのである。そしてこの『文殊般若經』の引文の前接部が、僧安道一が山東、河北の諸地に鐫刻した經句そのものである。唐初の禪匠が示す『文殊般若經』由来の「一行三昧」は、遙かに僧安道一らの行道を祖源とするものから導かれていたように推察されることである。